رسـالة في التحسـين و التقـبيح العـقليين

بسم الله الرحمن الرحيم و الصلاة و السلام على سيد المرسلين، وبعد فإني لما وقفت على أخطاء بعض الموافقين و المخالفين في هذه المسألة من الذي أعرفهم، وكان خطأ الموافق أشنع من خطأ المخالف، و خطأ المخالف عن جهل، و هذا معذور، رأيت أن أكتب رسالة أبين فيها القول الفصل في المسألة، وأبيّن أقوال العلماء على ما هي عليه، دون زيادة أو نقصان، و أوضح محل النزاع الحقيقي و خطأ المعتزلة من معارفي الذين ساروا على نهج الأشاعرة في بيان محل الخلاف، و أبيّن خطأ المخالفين في عدم فهم قول المعتزلة لما يظهر من نصوصهم، و تقويل العدلية ما لم يقولوه، و لا يهمنا لا الانتصار للذات ولا إفحام الخصم، و إنما بيان الحق الذي نراه كذلك في نفس الأمر.

أقول مستعينا بالله، اعلم أن الحسن و القبح هو أصل معرفة الله و الأصل الذي صارع من أجله العدلية لإثبات عدل الله و حكمته، و بيان الموضوع يحتاج لمقدمات و تعريفات.

الأفعال بحسب القسمة واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور، و أصلها ينقسم إلى قسمين: حسن و قبيح، و القبيح ينقسم إلى قسمين صغير و كبير، وعقلي وشرعي، و الحسن ينقسم أربعة أقسام: واجب ومندوب و مباح ومكروه، أما حقائقها، فللقبح حدان:

حقيقي و رسمي.

أما **الحقيقي** ما ليس للقادر عليه المتمكن من الاحتراز منه فعله. و قلنا "للقادر" احترازا ممن ليس بقادر، وقلنا "المتمكن من الاحراز منه" احترازا من الصبيان و المجانين و البهائم، فإنه إذا وقع منهم إتلاف مال الغير أو ما يجري مجراه، فإنه قبيح في نفسه، و ليس بقبيح منهم، لأنهم غير متمكنين من الاحتراز منه.

أما **الرسمي**، فله حدان:

أحدهما أن نقول فيه: ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه، و إن شئت قلت: هو ما للإقدام عليه مدخل في استحقاق الذم على بعض الوجود.

و مثال القبيح العقلي: الظلم و الكذب، و القبيح الشرعي كشرب الخمر و الزنا، و قولنا "ما للإقدام عليه مدخل" احترازا مما ليس لإقدام عليه مدخل في استحقاق الذم كسائر الأفعال و المدخل هو التأثير، و قولنا "على بعض الوجوه" احترازا من وجوه أربعة، أحدها: صغائر الأنبياء و ثانيها الساهي و النائم فإنهما لا يستحقان الذم على ما وقع في حال السهو و النوم و ثالثها الصبيان و المجانين، فإنهم لا يستحقون ذما على فعل القبيح، و رباعها من أكره على الإفطار في رمضان أو على شرب الخمر.

و إنما قلنا أن الحد الأول حقيقي لأنه تحديد له بأوصافه الراجعة إليه، و الثاني الرسمي لأنه تحديد لع لحكمة التابع للإقدام عليه.

وأما الحسن فهو يستعمل على وجهين: أحدهما نقيض القبيح وهو ما ذكرنا و يدخل فيع الواجب والمندوب والمباح والمكروه، و الثاني مما فعله أولى من تركه، ويدخل فيه الواجب والمندوب ويخرج عنه المباح والمكروه.

وأما حقيقة الحسن العام فهو ما حصل فيه عرض يعرى عن وجه القبح وحقيقة الحسن الخاص فهو ما ترجح فعله على تركه.

وأما حقيقة المندوب فهو ما عُرّف فاعله حسنه و أن لفعله مدخلا في استحقاق المدح والثواب وكان له صفة زائدة على حسنه وليس لتركه مدخل في استحقاق الذم و العقاب، وله مثالان عقلي و شرعي: فالعقلي كنفعك للغير، و الشرعي كنوافل الصلاة.

وأما المباح فهو ما عُرِّف فاعله حسنه على الاطلاق و ليس لفعله و لا تركه مدخل في استحقاق مدح و لا ذم و لا ثواب و لا عقاب، و مقاله في العقل كالسبر في مناكب الأرض، و مثاله في الشرعي ذبح البهائم.

وأما المكروه فهو ما لتركه مدخل في استحقاق المدح و الثواب و ليس في قعله مدخل في استحقاق الذم و العقاب ومثاله كالأكل بالشمال، هذا في الشرع، و في العقل كتركك مكارم الأخلاق.

بعد أن عرفت هذا نقول:

قال ابن برهان في كتاب الاعتصام: "مذهب أهل الحق من جميع أصحابنا أن الحسن و القبيح يعرفان بالشرع. فلا حسن إلا ما حسنه الشرع، و لا قبيح إلا ما قبحه الشرع. و خالفنا في ذلك جميع المعتزلة و الخوارج و الروافض... وقالوا: بالعقل يعرف حسن الأشياء و قبحها. و من مذهبهم أن الحسن وصف ذاتي للحسن، و القبح وصف

ذاتي للقبيح كذلك؛ و الشرع إن ورد بتحسين أو تقبيح فهو مخبر عن حكم العقل بذلك، وأمرنا الاحتراز عمّا قبّحه". انتهى.

و قال الآمدي في الإحكام ما لفظه: الحاكم هو الله, و لا حاكم سواه. و يتفرع عليه أن العقل لا يُحسن و لا يُقبح، و لا يوجب شكر لمنعم، وأنه حكم قبل ورود الشرع. فهذه ثلاث مسائل. انتهى.

و مما نُقل في تحرير محل النزاع قولهم أن الحسن و القبح يطلقان فيراد بهما: الكمال و النقص، كما يقال، العلم حسن، و الجهل قبيح، و ملائمة الطبع و منافرته، كالحكم على مرارة طعام أو حلاوته، و موافقة الغرض و المصلحة و مخالفتهما، فالإنسان له أغراض و مصالح، فما وافق تلك الأغراض و المصالح من الأمور تتسم بسمة الحسن، و ما يخالفهما توصف بالقبح، أو يراد بهما كون الفعل موجبا للثواب و العقاب و المدح و الثواب. من كيسهم وتلاعبهم بالمسائل المهمة.

قال في المحصل ما لفظه: و هما بهذا المعنى شرعيان عندنا خلافا للمعتزلة. انتهى. يقصد الإطلاق الأخير أنه شرعي لا عقلي، و أن هنا محل النزاع.

قال في المحصول: النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا و العقاب آجلا. انتهى.

و ناقشه القرافي في نفائس الوصول بقوله: قوله –النزاع في كون الفعل متعلقا للذم و العقاب– مشعر بأن ترتب الذم و العقاب على الفعل متنازع فيه، و ليس كذلك عندنا و لا عندهم؛ إذ يجوز أن يحرم الله و يوجب، و لا يعجل ذمّا أصلا، بل يحصل المقصود بالوعيد من غير ذم. و يجوز أن يكلف، ولا يؤجل العقاب، بل يعجله عقيب الذنب، كما أهلك كثيرا من المجرمين عقيب ذنوبهم. لكن الله سبحانه قدّر بإرادته تعجيل الذم و تأخير العقاب. و غير ممكن عند الفريقين. وإنما النزاع في كون الفعل متعلق المؤاخذة الشرعية كيفما كانت، ذما أو غيره، عاجلة أو آجلية، هل يستقل العقل بذلك أم لا؟. انتهى.

و علق نجم الدين الطوفي على هذا الكلام بقوله: و ظاهر أكثره أن العقل موجب ومحرم على جهة الاستقلال، لاستقلال الحسن و القبح بترتب الأحكام لارتباطها بها عقلا. و الذي يدل قطعا أنهم فهموا ذلك أن الفضلاء المعتبرين منهم يستدلون بقوله تعالى: "وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا" و نظائرها من الآي. ولو كان العقل موجبا أو حاكما، لأوجب العقاب قبل البعثة؛ وهو خلاف النص. انتهى بلفظه من كتاب الدرء.

أقول في هذا الكلام نظر لا يخفى على لبيب، لأن هناك فرقا بين قولنا باستحقاق العقاب و بين قولنا بوقوعه، فالمعتزلة ههنا قالوا بالاستحقاق لا بالوقوع، و بيان ذلك فصله الشيخ ابن القيم رحمه الله بقوله: وأما المعتزلة فقد أجابوا عن ذلك بأن القبح العقلي يقتضي استحقاق العقاب على فعل القبيح وترك الحسن ولا يلزم من استحقاق العقاب وقوعه لجواز العفو عنه، قالوا: ولا يرد علينا حيث يمنع العفو بعد البعثة إذ أوعد الرب على الفعل لأن العذاب قد صار واجباً بخبره ومستحقاً بارتكاب القبيح وهو سبحانه لم يحصل منه إيعاد قبل البعثة فلا يقبح العفو لأنه لا يستلزم خلفا في الخبر وإنما غايته ترك العبد حق له قد وجب قبل العبد. والتحقيق في هذا أن سبب العقاب قائم قبل البعثة ولكن لا يلزم من وجود سبب العذاب حصوله لأن هذا السبب قد نصب الله شرطاً وهو بعثة الرسل وانتفاء التعذيب قبل البعثة هو لانتفاء شرطه لا لعدم سببه ومقتضيه وهذا فصل الخطاب في هذا المقام وبه يزول كل إشكال في المسألة وينقشع غيمها ويسفر صبحها والله الموفق للصواب. انتهى. و هذا هو القول الحق. و بذلك يتبيّن خطأ الطوفي رحمه الله.

و نرجع لمحل الخلاف الأصلي، فإنه في الكمال و النقص، فتنبه، فإن صفة النقص لا تثبت بدون التحسين والتقبيح العقليين، فإن قولنا بأن الجهل مثلاً صفة نقص لا يخلو إما أن يكون معلوماً بالضرورة أو لا، إن كان الأول لزم مثله في سائر الحقائق -أي أنها تكون معلومة بالضرورة كالصدق والكذب، والعدل، والظلم، والإحسان والإساءة- وهذا عين ما تقوله العدلية في التحسين والتقبيح العقليين، و من لم يقل بالتحسين والتقبيح العقليين لا يمكنه إثبات النقص في الذات أصلاً لا ضرورة، ولا استدلالاً، وإذا لم يمكن العلم بالنقص لم يمكن العلم بالكمال.

أما ملائمة الطبع و منافرته، فهو ليس عقليا، بل طبعيا، فالحيوانات لها طباع أيضا تحسن و تقبح حسب الطبع، لا بحسب العقل.

أما الاعتبار الأخير، أي ترتب الثواب و العقاب فلا يصح، فإن الكلام و النزاع قائم بين النافين و المثبتين للتحسين و التقبيح العقليين في أفعال الله تعالى، بل أكثر مواضع النزاع هي في أفعاله تعالى مع القطع بأنه لا ثواب فيها ولا عقاب، و مما يدل على ذلك، أن الحسن و القبح إذا تجرد عن الثواب والعقاب آجلاً رجع معناه إلى معنى الكمال والنقص، فإذا كان كذلك فلماذا لا يقول النافون أن بعض الأفعال كمال للفاعل، فيجوز على الله، ويحسن منه تعالى، وبعضها نقص على فاعله فلا يجوز على الله ولا يحسن منه عزّ وجلّ.

فمحل النزاع واقع فيما إذا كان الفعل حسنا في نفس الأمر و يستدعي فاعله المدح، و كذا القبح أنه قبيح في نفس الأمر و يستدعي فاعله الذم، مع قطع النظر عن العقاب آجلا.

بمعنى أن الخلاف حاصل في أن للأفعال في نفس الأمر حقائق متقررة في نفسها هي أهل لأن تراعى وتقدم وتستأثر على نقاضئها وتستتبع الرفع من شأن المتصف بها كالصدق والانصاف، وحقائق هي في نفسها أهل لأن يُعْدل عنها وتستتبع الوضع من شأن المتصف بها من تلك الحيثية كالكذب والظلم. والذي عليه المعتزلة والماتريدية والمحقق ابن تيمية أنه نعم لها ذلك، أما الأشاعرة قالوا لا، ولهم في هذا خلط كما سيأتيك.

و عليه ما قاله الطوفي و قرره القرافي أنه كما وجب في العقل أن الله سبحانه متصف بصفات الكمال والقدرة و الإرادة، فكذلك وجب في العقل أن الله سبحانه يوجب المصالح ويثيب عليها، ويحرم المفاسد و يعاقب عليها. كلام لا يرجع لمحصل، بل خروج عن محل النزاع أيضا كما تبيّن.

قال السيد محمد بن ابراهيم في كتاب الإيثار: وليس النزاع إلا في نفس الحكمة عن علمه تعالى لا عن معارف عقول العقلاء. قال والخصم لا يجوز أن يعلل شيئا من أفعاله بحكمة، بل يجب عنده القطع بخلوها عن ذلك بل يجب القطع بأن ذلك هو الأولى. قال ومعناها –أي الحكمة– العلم بأفضل الأعمال والعمل بمقتضى ذلك العلم، ومثاله العلم بأن الصدق أولى من الكذب، والعدل أولى من الجور، والجود أولى من البخل، والإحسان أولى من الإساءة، ولا خلاف في تسمية هذا حكمة في حق الحكماء والعلماء. وقال في شرح الصحائف: والحق في هذه المسألة أن أفعال اله وأحكامه لا تتعلق إلا بما هو حسن وأولى في نفسه، أو بالنسبة إلى الغير لأنها لو تعلقت بما لا يكون أحسن وأولى مطلقا مما يكون أحد الطرفين أولى فحصول ذلك الشيء إن لم يكن أولى به كان فعله عبثا وسفها وهو على القادر الغني الحكيم محال...وأيضا كيف يليق بالقادر الغني أن يترك الأولى ويفعل الأدنى وامتناع هذا ضروري.

قال ابن القيم: إن من قال بحكمة الله قال بالتحسين و التقبيح ومن لم يقل بذلك وأن أفعال الله لا لغرض قال بأن لا حسن في الأفعال ولا قبح.

وعليه فإن العدلية يقولون بإثبات الحكمة و عدله تعالى سواء أدرك العقل الحكمة أو لم يدركها، "عسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم"، أما قول الأشاعرة أن الله يفعل لا لغرض و أنه ما خلق العين لغرض الإبصار ولا الحواس للإدراك...فباطل لأنه يستلزم العبث و العبث لا يعني إلا الفعل الخالي من الغاية و الغرض وهو محال على الله تعال. ويستلزم الظلم، إذ الله كلف العباد لغرض الإفادة فلو ألزمه مشاق التكليف لا لنفعه لا في الدنيا ولا في الآخرة فذلك ظلم وهو منزه عنه. لكنهم يرددون أن هذا يحسن منه فالعقل لا يحسن ولا يقبح، فتأمل وراجع محل النزاع، ويستلزم ذلك إبطال النبوة فالله يجري المعجز على يد النبي لغرض التصديق، فلو فعله لا لذلك لم يكن

دليلا على التصديق، فإذا انتفى الغرض استحال التصديق بالنبوة، والأشاعرة التزموا حكمين أبطلوا بهما مقدمتي دليل النبوة، الحكم الأول: أنهم جوزا وقوع القبيح من الله تعالى فلم يمتنع منه إضلال الخلق بأن يجري المعجز على يد الكاذب، والحكم الثاني أنهم قالوا أن الله تعالى لا يفعل لرض ودليل النبوة أن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق وكل من صدق الله فهو صادق والمقدمة الثانية تبطل بالحكم الأول، والمقدمة الأولى تبطل بالحكم الثاني.

أورد الطوفي في كتابه الدرء، ما محصله أن الحسن و القبح ليسا صفتان للفعل، فالصفات أعراض، و الفعل عرض، و العرض لا يقوم بالعرض بل بالجوهر.

و يرد عليه أن قولنا: إن الكذب قبيح، يعني أنه قبيح في نفس الأمر، أي أن القبح ذاتي له، و معنى الذاتي ههنا هو ذاتي باب البرهان، أي الذي يفتقر إليه الشيء في ذاته وماهيته. بعبارة أخرى ما ينسب إلى الذات، يقال ذات الشيء أي حقيقته، و الذاتية في الأفعال تسمى صفة نفس لتميزها عن الصفة اللازمة.

ثم إن ما قاله غلط، إذ الكذب في الكلام الكاذب في نفس الأمر كالجوهرية والعرضية في الجوهر والعرض، لا أنه كالعرض قائم بالجوهر.

أما قوله أن الشرع ورد كاسمه شارعا للأحكام ابتداء، و ما قاله الآمدي بكون الحاكم هو الله، ولا حاكم سواه. وما يتفرع عليه في كون العقل لا يُحسن و لا يُقبح. فيرد عليه الآتي:

أن لفظ القبح وما يرادفه من ألفاظ موضوعة لمعان مخصوصة، و ذلك المعنى معلوم عند الواضعين له، فلا خلاف بين العقلاء من أهل اللغة و غيرهم أن قولهم هذا قبيح و هذا حسن، و هذا حق، و هذا باطل، و نحو ذلك من الألفاظ المرادفة لهما المؤدية لمعناهما كلام مفيد وليس من اللفظ المهمل الذي لا يفيد معنى، وإذا كان يفيد معنى، فلا يخلوا إما أن يفيد المعنى المعقول منهما، أو لا. و الثاني باطل بالإجماع، فتعين الأول، وبه يتبيّن المطلوب و هذا الحكم لازم لجميع الألفاظ اللغوية كلفظ قادر و عالم و خالق، لأن أهل اللغة إنما يضعون الاسماء للمعاني، و هذا ظاهر لكل من له أدنى بصيرة، فإذا تبيّن هذا، فلا يكون خطاب الشارع مطابقا لذلك إلا و هو كذلك، وإذا ثبت ذلك فقد ثبتت له صفة الحسن و القبح قبل ورود الخطاب.

وأحسن ما قيل قول صاحب المحجة البيضاء ما نصه: لو لم يتقدم لنا العلم بقبح الأفعال في العقل لم نعلم القبح بالسمع لأن الله تعالى إذا أخبرنا أن الكذب قبيح لم نفهم معنى القبح لأنه لم يتقدم لنا العلم بمعناه في العقل وكان يجب أن لا نعلم بالقعل أنه تعالى لا يفعل القبيح لأنا نعلم بالعقل معنى القح ومتى لم نعلم ذلك جوزنا عليه

الكذب والأمر بما فيه معنى الظلم ومعنى الكذب والتلبيس والتعمية والنهي عما فيه معنى الحسن فلا يعلم إن ما أمرنا به حسن ولا أن ما نهى عنه قبيح فالقول بأن القبح بالشرع يعود على أصل القبح المعلوم بالشرع بالنقض والإبطال وكل قول بثبوت حكم لذات يعود على أصل ثبوتها بالنقض والإبطال فهو باطل. ويكفينا هذا النص الجميل.

و نعجب من الطوفي كيف يقول أن المعتزلة رغم قولهم بتقسيم الحسن إلى ما يدركه العقل ابتداء و إلى ما لا يدركه إلا بتوقف الشرع، قلدوا عقولهم في إنكار عذاب القبر، و سؤال منكر و نكير ووزن الأعمال. فهذا لم يقل به المعتزلة مطلقا، بل صرحوا بخلافه لمن أنصف فراجع طبقات المعتزلة لتعرف.

و ذكر شبهة للمعتزلة مفادها أن القدح في العقل بعد النبوة يوجب القدح في مقدمتها، فلا تثبت النبوة، و رد على هذا بقوله: قبل النبوة، لم يكن له معارض يُرجَّح عليه. وبعدها، هي أقوى منه، ولا من يلزم اتهام الشاهد مع من يخالفه اتهامه إذا كان وحده لا مخالف له...فحاصل أسئلتهم أن الشرع مؤكد عندهم، عندنا مؤسس. القاعدة المتفق عليها أنه إذا تعارض التأكيد و التأسيس، كان التأكيد أولى لأنه أكثر فائدة انتهى بلفظه، و قد اعترف أن هذا من أصعب أسئلتهم. و حاصل رده ليس بشيء. ومعنى كلامه أن العقل قبل النبوة لا يوجد ما يعارضه حتى نرجحه هو أو ما عارضه، لكن بعد مجيء النبوة وجب اتباعها لأنها أقوى من العقل.

نقول أن في هذا الكلام مغالطة، فالكلام في كون ما أثبته العقل حقا في نفس الأمر، ثم بعد النبوة كان باطلا في نفس الأمر، و في هذا اجتماع للنقيضين، و هذا محال، أي كون الشيء صادقا و باطلا في نفس الأمر من حيثية و اعتبار واحد. و على هذا فاتهام العقل بعد النبوة يعني اتهامه في ما بنى عليه مقدمات ثبوتها، على أن نعتبر حيثية كون ما أنكره العقل بعد النبوة مما للعقل مدخلية و سبيل في إنكاره، لا إلى ما لا مدخلية له في ذلك، ففرق بين الأمرين، كمعرفة العقل أن الله لا يكذب و لا يجري المعجز على يد كاذب، ثم جواز ذلك بعد النبوة، فهذا يعني أن مقدمة ثبوت النبوة و هي كون الله لا يكذب و لا يجري المعجز على يديه باطلة، و هذا قدح في حكم العقل. و عليه فهل نرجح الجواز أو عدم الجواز. و إن قيل أن الكلام فيما أثبته الشارع بالفعل لا ما لم يثبته، نقول فيه أن ذلك لم يحصل، أي لم يحصل أن أقر الشرع بما يخالف العقل مطلقا. بل الشرع مؤكد لما ثبت بالعقل من كون الكذب و الظلم صفتا قبح، و كون الصدق و العدل صفتا حسن. فإن قيل: إنكم حكمتم بقبح تكليف ما لا يطاق، و الحال أن الله كلف الناس بما لا يطيقونه، فقد كلف الكافر الذين علم أنهم يموتون كافرا بالإيمان بالرسل وما جاءهم. نقول: أن في هذا الكلام رد على من قال أن النزاع واقع في ترتب الثواب و العقاب

الآجلين، لمن ألقى السمع و هو شهيد. ثم نقول: أن هذا افتراء على الله بالكذب، و تقويل لله ما لم يقله. فتنبه. و للرد على الكلام نقول: إنّ الكافر إنْ كان صاحب عقل و لم يكن مجنونا، فهو متمكن من النظر، فهو قادر متمكن من الإيمان و أداء ما كُلف به، ولو لم يكن كذلك لما كان مكلفا أصلا، و الدليل على وجود القدرة إيمان جمع من الكفار، فإن قيل أن علم الله تعلق بإيمانهم، نقول أن العلم السابق لا يسلب الاختيار، و لا يلزم الجبر عليه، إذ لو لزم الجبر عليه للزم الجبر في أفعاله تعالى، لأنه عالم بأفعاله أزلا، وهو حر مختار فعّال لما يريد.

أما قوله أن التأسيس أنفع من التأكيد، فليس بشيء، إذ أننا متفقون في كون القرءان من عند الله و أنه من أفعاله الاختيارية وهو كلامه اللفظي المنتظم من الحروف عند الجمهور، و معلوم أن العقل أيضا مخلوق ووُجد ليميز بين الحسن و القبيح، دالا مائلا للأول، منفرا و مائلا عن القبيح، فدلالته على حسن هذا و قبح هذا أقوى من دلالة الشرع، لأن دلالته وضعيه ولذا كانت الأدلة النقلية غير مفيدة لليقين عند جمهور المتكلمين.

أما قول الطوفي في رده على الحسن و القبح العقليين: أنه لو كان الكذب قبيحا، لكان قبحه إما لذاته، أو لغيره، و الأول باطل، وإلا لما كان لمصلحة راجحة، كتلخيص مظلوم أو نبيّ أو ولي من الظلم أو القتل، لأن الأحكام الذاتية لا تتغير بالأمور العارضة، لكنه قد جاز، بل وجب، باتفاق. وأما الثاني، فذلك الغير إن كان الوصف الذي زعمتم (أي المعتزلة) أنه قام به، فاقتضى قبحه، فقد بينا بطلان قيام الأوصاف بالأفعال. و إن كان تعلق خطاب الشرع به بالمنع منه، فهو الذي نقوله. انتهى.

نقول: إن الطوفي يرد على نفسه بنفسه، فقد قال "وإلا لما كان لمصلحة راجحة" فهل هذه المصلحة تعود بالنفع على صاحبها فتكون حسنة، أو تعود بالسوء عليه فتكون قبيحة؟، أو لنقل: هل هذه المصلحة العقلية قد تحسن شرعا؟ إن كان كذلك فهذا فيه إقرار بمذهب الخصم، و إن كانت قبيحة عقلا وحسنها الشرع، ففيه ما فيه من إثبات القبح العقلي؟ و إن كان الكذب لا يحسن و لا يقبح، فلم القول بكون تلخيص المظلوم حسنا؟، أما الثاني فقد رددنا عليه في السابق فراجع.

و على هذا أجاب القوشجي في تجريد الاعتقاد بقوله: و تقرير الجواب أن الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه، و كذا الصدق على حسنه إلا أن ترك إنجاء النبي أقبح منه فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الأقبح على أنه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض، ولهذا قيل أن في المعارضين لمندوحة عن الكذب. انتهى بنصه.

قال الطوفي في الدرء: الحسن و القبح إما عدميان، فلا يتعلق بهما حكم؛ أو ثبوتيان، فهو باطل لقيامهما بالمعدومات. كقولنا للصلاة و القتل قبل دخولهما في الوجود "حسن" و "قبيح". و أيضا، كل ما فِعله واجب، فتركه قبيح، فالترك عدمي قد اتصف بالصفة الثبوتية؛ وهو محال.

نقول: قولنا أن الشيء حسن يعني أنه له صفة كمال، فمثلا قولنا أن الصدق حسن، يعني أن الصدق صفة كمال، و كل كمال وجودي، و قولنا أن الكذب قبيح، يعني أنه صفة نقص، و كل صفة نقص ترجع للعدم، أي عدم الصدق، مثال آخر، العلم و الجهل، فمعلوم أن العلم صفة كمال، و هي صفة وجودية، بعكس الجهل فإنه صفة نقص و هو صفة عدمية، أي عدم للعلم.

ثم إن قولنا أن القتل قبيح رغم عدم وجوده و تحققه في الخارج و الواقع، إلا أنه قبيح في نفس الأمر، ونفس الأمر أعم من الواقع الخارجي و الذهني. فلا يلزم ما ذكره الطوفي. وقولنا أن الصلاة حسنة رغم عدم تحققها في الخارج، فرع لثبوتها، فإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فالصلاة ثابتة في نفس الأمر ثم أثبتنا لها صفة هي الحسن.

اعتراف بحكم العقل:

قال الطوفي ما لفظه: أنّا لا ننكر أن في الأفعال ما يعلم حسنه و قبحه قبل الشرع، ولمن لا يقول بالشرع. لكن ذلك الحسن والقبح إنما هو بأحد المعنيين الأولين من أوجه الحسن و القبح التي يطلق عليهما، كما سبق. وهما الميل و النفرة الطبيعيان، أو صفة الكمال والنقص...و إذا ثبت هذا، فليس النزاع فيه؛ إنما النزاع في ربط الذم والمدح والجزاء على الأفعال. انتهى.

نقول: هذا اعتراف بحكم العقل، و إذا ثبت هذا كفيتمونا مؤنة الرد عليكم، و نزيد بما قلناه من قبل أن ترتب الثواب و العقاب ليس محل النزاع مطلقا، لأن هؤلاء إذ قيل لهم: يلزم النقص لو أنه تعالى فعل القبيح وخلق المعصية في العبد وذمه ولامه وعذبه عليها، ونسبها إليه.

قالوا: لا نقص في أفعاله تعالى نفياً للقبح العقلي، وهذا عين الاعتراف بأنه لا مدخل للثواب والعقاب في المعنى المتنازع فيه، وعين الاعتراف بأنه لا معنى للنقص في الفعل إلا القبيح وعين الاعتراف بأنهم يناقضون أنفسهم بأنفسهم. و هذا ما ردده الطوفي بقوله أنه لا يقبح من الله شيء، وإلا لكان خلقه لكل مفسدة في العالم، و خلقه للكافر للنار...قبيحا. فأين الكمال و النقص الذين أثبتهما.؟

قال في شرح المواقف في معرض بيان امتناع الكذب في كلام الباري عز وجل: واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص وبين القبح العقلي فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه وإنما تختلف العبارة. انتهى. وعلق المحشي الجبلي على هذه العبارة بقوله: جعله صاحب المقاصد اعتراضا على الاستدلال بلزوم النقص. ونقل عن إمام الحرمين أنه قال: لا يمكن التمسك في التنزيه عن الكذب بكونه نقصا لأنه عندنا ليس بقبيح عقلا، ونقل مثله عن صاحب التلخيص، ثم قال: وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح يريدان محل النزاع هو ما يتعلق به الثواب والعقاب لا معنى الكمال والنقص في الصفات فإنه متفق عليه بينهم، فالاستدلال بلزوم النقص يعم في الكلام الأزلي وهو المراد هنا لأن المنكرين لأزليته احتجوا بلزوم كذبه فأراد الشارح دفع هذا الاعتراض فجعل قول لم يظهر لي فرق جواب السؤال مقدر كما قرره لا اعتراضنا على ما سبق وفيه بعد لا يخفى.

قال التفتازاني في شرح المقاصد في الدليل الثالث على أنه تعالى متكلم: "أما وجه استحالة النقص ففي كلام البعض أنه لا يتم إلا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي، قال إمام الحرمين: لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه، وقال صاحب التلخيص: الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا وإن كان سمعيا لزم الدور، وهذا مبني على أن مرجع الأدلة السمعية إلى كلام الله تعالى وصدقه تصديق النبي بالمعجزة إخبار خاص وقد عرفت ما فيه، وقال صاحب المواقف: لم يظهر لي فرق بين النقص في العقل وبين القبح العقلي، بل هو هو بعينه، وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح.

و التفتازاني يقول في مبحث الحسن و القبح من شرحه: وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال و النقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح أو الذم في نظر العقول ومجاري العادات فإن ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع أم لا، وإنما النزاع في الحسن و القبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح أو الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا، ومبنى التعرض للثواب والعقاب على أن الكلام في أفعال العباد فعند ذلك بمجرد الشرع بمعنى أن العقل لا يحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى. انتهى.

فروع التحسين و التقبيح:

وجوب النظر: قال الطوفي في الدرء: لو وجب قبل الشرع لترتب عليه الثواب و العقاب، لأنهما من آثار

الوجوب و لواحقه. و هو منفي بقوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا". انتهى بلفظه، وقد رددنا عليه سابقا، إلا أننا نقول أن في هذا مصادرة على المطلوب، فالنزاع واقع في حقيقة الأمر في جواز التعذيب لا وقوعه، ولم يقل من المعتزلة بعدم جواز العقل إلى قلة قليلة من البغدادية، فالبصرية بأسرهم يجوزون العفو عقلا، أما الكعبي فقال بعدم جوازه، والمعتزلة الذين أعرفهم لا يعرفون مقالات أصحابهم فتراهم يخبكون خبط عشواء لا علم لهم سوى قولهم أن هذا مخالف لصريح العقل وهم أجهل الناس بالعقل، فتأمل. وعليه فإن الآية قد تكون حجة على البغدادية لا البصرية، إلا أنه يبقى لهم عذر فقد عللوا الواقع من العذاب بأنه وقع لأنه لطف، وكل لطف واجب، فإذا جاء الشرع بعدم تعذيب أهل الفترات مثلا فلا يلزمهم القول بتعذيبهم.

وذكر أن قول العدلية بأن وجوب النظر يلزم منه الدور الباطل، إذا وجوب النظر عقلي، مع ذلك فليس ضروريا، بل نظري، و هذا لتوقفه على مقدمات نظرية، وهي العلم بوجوب معرفة الله، وبأن النظر طريق إليها؛ وأن لا طريق إليها سواه؛ وأن ما لا يتم الواجب به واجب. وحينئذ، للمخاطَب أن يقول: لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر حتى أنظر. و في هذا دور.

نقول: كون وجوب النظر نظريا لا يقدح في عقليته، لأن منشأ وجوب النظر هو الخوف، فالإنسان لا الذي سمع بأمر الديانات و النبوات، لا يأمن أن تكون إحدى هذه الديانات أو الفرق أو غير ذلك على صواب أو على باطل، فالذي يسمع بنبوة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، ثم لا ينظر آثم، فالمقدمة التي بها يثبت وجوب النظر هو الخوف. فالتأمل عند ورود الخاطر المخوف من ترك النظر في طريق معرفة الله تعالى هو شرط لوجوب هذا النظر، فلا يجب من دونه.

إنكار الكلام النفسي: أنكر المعتزلة الكلام النفسي لانعدام الدليل و الطريق إليه، وما لا طريق إليه وجب نفيه، أما علاقة الكلام النفسي بالحسن و القبح فالقول بقدم الكلام يستلزم العبث، لأن كلام الله مشتمل على أمر ونهي ونحوهما، فلو كان كلام الله قديما وأزليا، فيلزم منه أمر بلا مأمور، ونهي بلا منهي، ويلزم أبدية التكليف وهذا باطل إجماعا، ولم يختص تكليم موسى بالطور، وهذا باطل.

أما كذبه تعالى الله عن ذلك فلا يكون إلا بالقول بالحسن و القبح العقليين، وقد تقدم اعتراف المحققين منهم و كبارهم أن تنزيهه تعالى عن الكذب لا يكون إلا على أصول العدلية، فالمعتزلة يرون أن الكذب في الكلام الذي هو صفة فعل و أنه عبارة عن خلق الألفاظ الدالة على معاني مقصودة منها، وخلقها على خلاف الواقع ونفس الأمر قبيح، والله منزه عن فعل القبيح. أيضا الكذب منافي لمصلحة العالم، فلو جوزنا وقوع الكذب منه

تعالى الله عن ذلك لجاز الشك و القدح في إخباره تعالى و كل ما اخبر به.

أما الأشاعرة فقالوا أن الكذب صفة نقص، و ما كان كذلك امتنع عن الله، وأيضا يلزم من هذا أن يكون الواحد منا أكمل منه تعالى لأننا نكون في بعض الأوقات صادقين فنكون في بعض الأوقات أكمل منه و هذا محال.

قلنا هذا لا يجدي نفعا و لا ينجي دفعا، لأنه لا يدل على صدقه في اللفظي، و إن كان ذلك كذلك يلزم النقص في فعله، ولا فرق بين النقص في الفعل و بين القبح العقلي، ثم إننا نقول أن النقص في الفعل يدل على نقص في الذات، ثم إن الحادث لا يؤثر في القديم إجماعا، وعليه الكذب اللفظي لا يؤثر في النفسي.

تعليل أفعال الباري: وهذا ذكره الطوفي بلفظه: ومما يحقق أن أفعاله معللة بالتفسير المذكور أنها لو لم تكن كذلك، لزم إفحام الرسل. انتهى. فالله يجري المعجز لتصديق الرسول، فإن قلنا بكون أفعال الباري غير معللة فيجوز بذلك أن يقول له المرسل إليه إن هذا المعجز لم يخلق لتثبيت دعواك ولا نصرة لقولك، بل هو مخلوق لا لعلة و لا لغرض، بل ظهر على يديك بمحض الصدفة و الاتفاق. بل لا يجوز أصلا أن نسأل النبي لم أنت مرسل فالله لا يسأل عما يفعل على أصول هؤلاء وعلى حسب فهمهم.

الوعد والوعيد: ذهب أهل السنة وغيرهم أن من توعده الله بالخلود في النار قد يعفو عنه تكرما، أي من حيث أنه كريم، والكريم يتوعد ولا يفعل ما يتوعد به كرما، ويُمدح على ذلك، فقالوا: الكريم إذا وعد وفّى، وإذا توعد عفا. وقالوا أن الوعيد من باب التخويف لا غير.

وجواب هذا أن يقال لهم أنكم اقتصرتم فيما ذكرتم على قياس الغائب بالشاهد من غير أن تجمعوا بينهما بدلالة وعلة، ومثل هذا لا يكون صحيحا.

ومن هؤلاء من يقول أن الباري قادر على إدخال فرعون الدرجات الرفيعة في الجنة و يدخل أنبياء الله على نار السموم و العياذ بالله، ومع ذلك يبقى الله عدلا حكيما، و لا يكون ظلما، فتأمل رعاك الله لمثل هذه السفاهة و الخبل، كيف و الله يقول: "ساء ما يحكمون"، "كيف تحكمون"، "ما لكم كيف تحكمون" وهذا يعني ثبوت الحسن والقبح، قال أبو العباس ابن تيمية في كتابه منهاج الاعتدال كما نقله عنه صاحب المنقذ من الضلال رداً على ابن مطهر الحلي المعروف عند الإمامية بالعلامة ما نصه: قوله أي ابن مطهر: إن أهل السنة لم يثبتوا العدل والحكمة إلى آخره نقل باطل عنهم من وجهين:

أحدهما أن كثيراً من أهل النظر الذين ينكرون النص أي في الإمامة يثبتون العدل والحكمة كالمعتزلة ومن وافقهم،

ثم سائر أهل السنة ما فيهم من يقول أنه تعالى ليس بحكيم ولا أنه يفعل قبيحاً وليس في المسلمين من يتكلم بإطلاق هذا الأصل ولكن مسألة القدر فيها نزاع في الجملة فقول المعتزلة ذهب إليه متأخروا الإمامية وجمهور المسلمين من الصحابة والتابعين وأهل البيت فتنازعوا في تفسير عدل الله وحكمته والظلم الذي يجب تنزيهه تعالى عنه وفي تعليل أفعاله وأحكامه، فقالت طائفة: إن الظلم ممتنع عليه وهو محال لذاته كالجمع بين النقيضين وأن كل ممكن مقدور فليس هو ظلماً وهؤلاء يقولون إنه لو عذب المطيعين ونَعَّم العصاة لم يكن ظلماً، وقالوا: الظلم التصرف فيما ليس له والله له كل شيء، وهذا قول كثير من أهل الكلام المؤمنين بالقدر، وقول عدة من الفقهاء.

وقالت طائفة: بل الظلم مقدور ممكن والله تعالى لا يفعله لعدله ولهذا مدح نفسه إذ يقول: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا}، والمدح إنما يكون بترك المقدور، وقالوا: قد قال الله تعالى: {وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلاَ يَخَافُ ظُلْمًا وَلاَ هَضْمًا}، وقال: {وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ}، وقال: {وَمَا أَنَا بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ}، وإنما نزه نفسه عن أمر يقدر عليه لا عن المستحيل، وثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ((أن الله تعالى يقول: يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي)) فقد حرم على نفسه الظلم كما كتب على نفسه الرحمة، وفي الصحيح: ((أن الله لما قضى الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش: إن رحمتي غلبت غضبي)) وما كتبه على نفسه وحرمه على نفسه فلا يكون إلا مقدوراً، فالممتنع لنفسه لا يكتبه على نفسه ولا يحرمه على نفسه، وهذا قول أكثر أهل السنة وأهل الحديث والتفسير والفقه والكلام والتصوف. انتهى المراد منه بلفظه. وإدخال طائفة من الفساق المستحقين للخلود –كقاتل الأنفس وغير ذلك ممن توعده الله بالعذاب والخلود فيه– للجنة أمر لا يُعقل، لأن فيه تسوية بين المؤمنين والفاسقين والله يقول: "أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون" فأي حكم هذا الذي يسوي بين الفاسق المجرم القاتل والمؤمن التقي. فكيف بمن قال أن إدخال الفاسق للجنة وإدخال المؤمن للنار عدل. فتأمل رحمك الله.

وإني أعجب كيف لهم أن يستدلوا بجواز خلف الوعيد بأبيات شعرية، ثم حين رد المعتزلة على أبياتهم الشعرية ببيت شعري من باب إلزام الخصم بما يلتزم به قالوا ما قاله الطوفي أنهم يخالفون نصوص القران وتواتر السنة، ويحتجون بالشعر الركيك. انتهى. فلا حول ولا قوة إلا بالله.

والكلام في الأمر واضح لا يحتاج لتوضيح. فكما قيل توضيح الواضحات من الفاضحات، قال ابن أبي الحديد: إن تكلف الاستدلال على أن الشمس مضيئة متعب، وصاحبه منسوب إلى السفه وليس جاحد الأمور المعلومة

علماً ضرورياً لأشد سفهاً ممن رام الاستدلال عليها بالأدلة النظرية، انتهى.

الشفاعة: المعتزلة ما أنكرت مطلق الشفاعة لكنها أنكرت شفاعة الأنبياء و الصالحين وغيرهم لأصحاب الكبائر، لورود نص يقضي يكون الفساق في النار مستحقين للخلود فيها، فكيف يقول الله يخلودهم ثم يقول باستحقاقهم للشفاعة.

قبول التوبة: فالمعتزلة قالوا بوجوب قبولها، إذ لا يُعقل أن يقبل التوبة فقط لمحض المشيئة، فيقبلها من أحد ولا يقبلها من غيره، والوجوب لا يعني أن العباد يحكمون على الله، بل واجبة كما قال ذلك الله في كتابه.

وهناك جهالات كثيرة وقع فيها علماء كبار، كالطوفي كقوله أنه على مبنى قول العدلية في الحسن و القبح أنكر المعتزلة الكرامات، و أنكروا الجن و الشياطين وإنكارهم لعذاب القبر وقوله أن الجنة و النار غير مخلوقتين عندهم، وهذا فيه خلاف كما لا يخفى على محقق، فأبي الحسين البصري و أبو علي الجبائي يقولان بأنهما مخلوقتين الآن. وغير ذلك.

تكليف ما لا يطاق: و الذي عليه الأشاعرة جواز تكليف ما لا يطاق، بل هو واقع، كما نقلنا عن الرازي، و زاد الأشعري أن أفعال العباد مخلوقة لله، وهم مكلفون بإيجادها، و في هذا تحصيل للحاصل؛ وهو محال. و هذا تكليف بالمحال. وهذا القول فرع عن ثبوت ما أثبته من بدعته في الكسب، فإثبات الأصل ثم الفرع، و الكسب باطل، و عليه هذا القول باطل أيضا. قد التزم الأبهري الجبر، فقال أن الجبر وإن كان يلزم منه تكليف ما لا يطاق إلا أن ذلك حسن و ليس بقبيح، لأن العقل لا يحسن ولا يقبح. فتأمل خلطهم في المسائل.

وقولهم لا يسأل عما يفعل، كما اعترف إمام الحرمين في النظامية بأنها كلمة حق أريد بها باطل. قال العلامة جار الله في كشافه: إذا كانت عادة الملوك والجبابرة ألا يسألهم من في مملكتهم عن أفعالهم وعما يوردون ويصدرون من تدبير ملكهم؛ تهيبا وإجلالا، مع جواز الخطأ والزلل وأنواع الفساد عليهم، كان ملك الملوك ورب الأرباب خالقهم ورازقهم أولى بألا يسأل عن أفعاله، مع ما علم واستقر في العقول من أن ما يفعله كله مفعول بدواعي الحكمة، ولا يجوز عليه الخطأ، ولا فعل القبائح، وهم يسألون أي: هم مملوكون مستعبدون خطاؤون، فما خلقهم بأن يقال لهم: لم فعلتم؟ في كل شيء فعلوه. انتهى. فعدم السؤال لا يدل على عدم الحكمة، ولا على عدم فعله للقبيح، وعدم كونه عدلا، لذلك قال أبو مسلم الأصفهاني أن وجه اتصال قوله تعالى: فلا يسأل عما يفعل، بما قبله: أنه

لما بيّن التوحيد، عطف عليه بيان العدل. وقيل: إنه يتصل بقوله "اقترب للناس حسابهم" والحساب هو السؤال عما أنعم الله عليهم به، وهل قابلوه نعمة بالشكر، أم قابلوها بالكفر. انتهى. ذكره الطبرسي في مجمع البيان.

وأما من قال أنه لا ينبغي أن نقيس أفعال الباري على أفعال العباد، فنسأله: هل الله يكذب؟ إن قال: لا، فقد أثبت القبح العقلي. و قاس أفعال الله على أفعال العباد أيضا. و إن قال نعم. هدم الشريعة.

والله الموفق.

كتبه: تقيّ الدّين بن فيفي